

JÆGERKULTURER OG FÆNOMENET SKYLD

Introduktion

1. Skyld, redskaber og guddommelige rovdyr
2. Skyld, jagt og helbredelse
3. Moderne kontra primitiv jagt
4. Retrospektivt: dagen efter

Introduktion

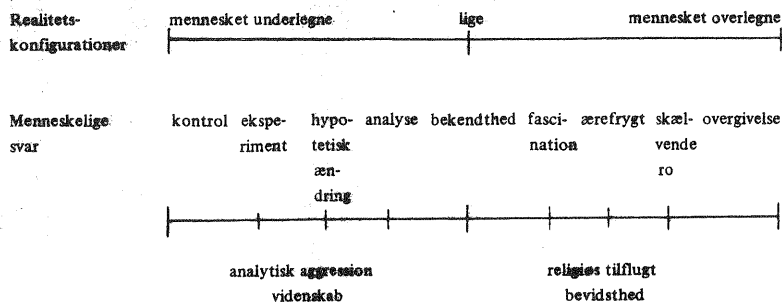
Man må først definere, hvad der i dette essay menes med "religion" og "skyld", førend diskussionen om skyld i jæggerreligion kan begynde.

"Religion" defineres her kvantitativt som "menneskets reaktion på mennesket overlegne virkelighedskonfigurationer". Denne definition er formuleret på basis af følgende bredere ontologiske og epistemologiske forudsætninger:

Ethvert menneske lever i tre forholdsvis adskilte virkelighedsdimensioner. Det lever blandt erfaret mægtigere virkeligheder, blandt potentielt lige og blandt erfaret underlegne virkeligheder. De underlegne størrelser kan manipuleres, underkastes eksperimenter, besejres og beherskes; menneskelig aggression og fremskridt, videnskaberne og teknik er alle optaget hovedsageligt af denne virkelighedsdimension. I spektrets midte deltager og konkurrerer potentielt lige; socialt samarbejde og menneskelig lærdom trives i lighedens balancepunkt i overensstemmelse med den gyldne regel. De realitetskonfigurationer, der er erfaret som mennesket overlegne, forholder mennesket sig til med fascination, ærefrygt, angst; de eksperimenterer med mennesket, manipulerer det, bedøver det og til sidst dræber det. Inden for en skala, der rækker fra fascination som den mildeste form for religiøs erfaring og til mystikkens hengivelse eller død som den mest intense, omfatter religionen således halvdelen af alle mulige grader af menneskelig erfaring og ontologisk forviklethed.

"Skyld" i en religiøs sammenhæng kan sammenlignes med skyldbevidsthed i en social kontekst, men ikke nødvendigvis. Et samfunds dom kan accepteres eller forkastes af de dømte individer eller grupper. "Skyld" i religiøs sammenhæng derimod overgår menneskelig dom og social kontekst. Skyld, som den defineres af den religiøse sammenhæng, er en følelse af angst eller frygt i forhold til en realitetskonfiguration, der er erfaret som mennesket overlegen. Eftersom sådanne overmenneske-

Jægerkulturer og fænomenet skyld



skellige realiteter for refleksionen besidder personlige karakteristika, der ikke giver mennesket noget efter, vil den religiøse skyld, hvorom talen er, normalt erfares i forhold til guddommelige personer. Skyldfølelsen er et resultat af "synd", hvilket vil sige, at man begår synd mod en vilje eller mod selve den person, der er mægtigere end mennesket. Man kan definere synd som dette at forholde sig til en mægtigere virkelighed, som om den var underlegen i forhold til én selv. Følelsen af angst eller "fremmedgørelse" i den religiøse skyldfølelse svarer til synderens eget ønske om afstand. Det udtrykkes ved at undvige en forventet guddommelig straf for en tidligere udtrykt fjendtlighed.

Denne diskussion er ikke, som man måske kunne forvente, blevet baseret på epistemologisk argumentation. Spørgsmålet, som skal belyses, er: hvordan blev jægerens skyld udtrykt i løbet af den hominide udvikling? Disse overvejelser om evolutionistiske sekvenser vil føre os igennem et udforsket område, som de fleste religionshistorikere det sidste halve århundrede har forsøgt at undgå. Takket være nye opdagelser inden for paleontologi, arkæologi og antropologi samt nye teorier om menneskets og kulturens udvikling er det nu muligt endnu engang at tænke religionens udvikling. Det er oven i købet muligt at lade overvejelserne omfatte et tidsspænd af flere millioner år. Eftersom antropologisk teori allerede er optaget af forskningen i nulevende primaters adfærd, er det tillige muligt at spekulere over religiøs adfærd i udviklingens førmenneskelige, dyriske stadie. Det er muligt at relatere vort spørgsmål om tidligere jægerkulturers skyld til nulevende primaters adfærd.

1. Skyld, redskaber og guddommelige rovdyr

Vore hominid-forfædre ernærede sig sandsynligvis i betydeligt omfang af kød allerede for mellem to og tre millioner år siden. De ældst kendte Olduvai-stenøkser er to og en halv million år gamle. Disse redskaber blev tilsyneladende produceret af avancerede *Homo habilis*. Udviklingen og brugen af skærende redskaber, dvs. af kunstige "tænder" adskilt fra munden, er tegn på et klart rationelt fremskridt i forhold til vore nærmeste levende fætre, chimpanserne. På en relativ skala svarer de nulevende chimpansers jagtfærdigheder til Australopithecinen af hominid-familien for ca. fem millioner år siden.

Chimpanser af idag er lejlighedsvis jægere og redskabsbrugere på et forholdsvis primitivt niveau. De kan lave redskaber af kviste og grene, men da de har fortræffelige skæretænder, er chimpanser aldrig blevet ansporet til at erkende et behov for stenredskaber. Derfor har de ikke udviklet teknikker til at producere sådanne. Ikke desto mindre bør man være opmærksom på, at når chimpanser udviser voldelig optræden og/eller bluff, kan denne opvisning indeholde hidsige udbrud, hvorunder de nærmest tilgængelige genstande bruges som kastevåben mod modstandere. Kæppe og sten er yndede genstande. Det er også af interesse, at aggressive hanner, som tager sten op i hånden, som oftest skjuler disse sten bag ryggen. Angribende hanner skjuler ligeledes mindre sten så meget som muligt. Denne list kan med sikkerhed fortolkes som snedig strategi, idet selv disse primitive brugere af sten-"våben" forstår overraskelselementets fordele.

Ved nærmere undersøgelse finder man desuden, at list-elementet også har en anden dimension. Den hollandske primatolog Frans de Waal har iagttaget mange beslaglæggelser af sådanne våben ved chimpansokolonien i Arnhem, Holland. Han fortæller i sin bog *Chimpanzee Politics* (1982) om, hvordan en voksen hun beslaglagde ikke mindre end seks forskellige genstande, én efter én, fra hænderne af en aggressivt fremtonende han. Hunnen gik simpelthen op til den aggressive han og løsnede hannens greb om genstandene. Uden væsentlig modstand fra hannens side tog hun våbnene, gik fra ham og kastede dem bort. Det bemærkelsesværdige er hannens accept af denne konfiskation, al hans demonstrative aggression til trods.

Kan man på basis af denne adfærd konkludere eksistensen af en højere moral, en indre samvittighedssans, blandt chimpanserne, som på en eller anden måde hindrer aggression? Kan det være, at der hos dem fin-

Jægerkulturer og fænomenet skyld

des en "naturlig" - man kan kalde det, hvad man vil - bevidsthed om, at en kamp med våben er uretfærdig, især i konflikter mellem potentielt lige?

Denne påstands sandsynlighed styrkes af endnu en af de Waals iagttagelser: Når hannerne slås med hunnerne, plejer de som regel kun at bruge deres hænder, og selv i kamp med andre hanner er de temmelig tilbageholdende med at bruge tænderne. Med mindre der er tale om krig, bruger de ikke deres drabelige skæretænder på modstandere blandt artsfællerne. Hunnerne derimod, som mangler disse store skæretænder og dermed også den tilsvarende tilbageholdenhed, volder alvorligere bid i kampsituationer end hannerne. Desuden bliver de to kæmpende tiltrukket af hinanden, ligesom på en magnet, efter at have såret hinanden. De kæmpende omfavner hinanden, hvorefter de bedrøvede plejer hinandens sår.

Alt i alt ser det ud til, at den moralske norm, som styrer chimpansehannernes brug af skæretænder, overføres til brugen af våben.

Man kan selvfølgelig ikke gå så vidt som at tilskrive disse dyr den fulde menneskelige synds- og skyldsbevidsthed; men på et primitivt plan har de givetvis denne bevidsthed i en eller anden form. Det ville endog forbavse, hvis det ikke forholdt sig sådan. Selv vore mindre udviklede katte og hunde er i stand til at vise tilsvarende moralske fornemmelser i deres herres tilstedeværelse.

Når disse primitive spirer af skyldbevidsthed blandt levende primater kan iagttages, har det mening nu at spekulere over *betydningen af fremstilling og brug af redskaber i hominid-religions udvikling*. Det blomstrende hominide intellekt, som kunne udvikle et bedre redskab, måtte også kunne *huske* tidligere brug af redskaber. Og for at kunne fremstille fordelagtige redskaber måtte han også være i stand til at huske lærte arbejdsmønstre. Desuden måtte han, før han fandt det nødvendigt at forbedre stenøkserne eller at udvikle skrabere, kunne forestille sig deres formål, dvs. til drab og slagteri. I det omfang hominid-jægeren var i stand til at forestille sig held i jagt i fremtiden, var han også i stand til at huske tidligere jagtlykke. Og hvis han var i stand til at huske denne, var han også i stand til at huske venners og kammeraters smerter, som han måske selv havde forvoldt. I denne forbindelse var han også i stand til at huske autoritetsskikkelsers våbenbeslaglæggelse.

Den uundgåelige konklusion må blive, at det blodbestænkte, håndlavede stenvåben i hænderne på den første reflekterende, redskabspro-

ducerende humanoide jæger nødvendigvis afslørede hans forbrydelse: overlagt mord.

Man kan benytte sig af en anden deduktionslinie vedrørende hominid skyldfølelse ved at se på rovdyrenes primitive bytterettigheder, især i omgangen med ådsler. Vi kan igen begynde med jagttagelse af chimpanseadfærd.

Chimpansehanner jager sommetider alene, medens andre hanner op-hidset ser på. Undertiden hjælper de jægeren ved at spærre alle flugtruter af. Men efter drabet nærmer de andre sig jægeren i forventningen om en del af byttet. De afrikanske chimpanser ved Gombe respekterede dræberens første krav på kadaveret, idet dominerende hanner er blevet jagttaget i tiggende stilling over for heldigere jægere af lavere rang. Man kunne også tænke sig, at dette afkald på rettigheder allerede er til stede i de andres tilbageholdenhed under selve jagten.

Disse abers respekt for ejendomsrettigheden over jagtbyttet konstituerer vigtige data omkring primitive jægers skyld generelt. Når vi nu skal se på ådselsædende rovdyr, bør man huske, at også de overtræder jægers rettigheder.

Det er usandsynligt, at vore forfædre kunne undgå at konkurrere med andre rovdyr om kadaveret af deres ofre. Hominid-jægerens fysiske egenskaber taget i betragtning kan man med rimelighed antage, at de første hominide jægere måtte være afhængige af at stjæle fra de andre rovdyr. En gruppe *Australopithecus* eller *Homo habilis*-typer i samarbejde, med stenkastning, havde gode muligheder for at jage en flok hunde eller hyæner eller sågar et mindre antal løver bort fra deres bytte. Konfronteret med større rovdyrs sårbare snuder kunne man gribe til torne-grene; men selv bluff og stenkastning blandt chimpanser er forbavsende effektivt. Under alle omstændigheder kan man forestille sig, hvordan hominid-ådselæderes brug af våben for at stjæle fra de retmæssige ejere af jagtbytte fra begyndelsen af må have været forbundet med skyldfølelse.

Dette forhold kan bekræftes ved et yderligere skridt i vort ræsonnement. Mange rovdyr har hos stenaldermennesker helt op til idag fungeret som guder, der støtter og retfærdiggør deres jagt, et forhold, der kan spores helt tilbage til den hominide evolutions allertidligste stadier. Under *Australopithecus*-tiden måtte vore hominide forfædre have opfattet mange rovdyr som mægtigere væsener og som jægere, der var bedre end hominiderne selv. Antallet af sådanne væsener formindskedes sikkert

under *Homo habilis*-tiden og endnu mere gennem *Homo erectus* sidste million år. Disse væseners betydning og antal blev yderligere formindsket i løbet af *Homo sapiens* sidste hundrede tusinde år, idet de opdagede metoder for at narre og dræbe selv de største og mest frygtindgydende af deres guddommelige konkurrenter. Nulevende jægere, som stadig befinder sig på stenalderstadiet, og som hædrer udvalgte medrovdyr som guddommelige beskyttere, bevarer stadig i deres religiøse traditioner den ærefrygt for disse væsener, som tilsyneladende var højest aktuell i deres storhedstid.

Primitive hominide jægeres religion har to klare lag af skylds- og forsoningsforhold til de rovdyr, der blev erfaret som guddommelige. Disse lag stammer fra en verden inddelt i to "menneske"-typer, dvs. rovdyr og deres ofre.

Som ovenfor nævnt er det første lag af jægerskyld opstået ved at organisere tyveri af de overlegne rovdyrs jagtbytte. For at forstå denne situation på en bredere baggrund må man ikke glemme, at den blomstrende hominid-jæger ikke kan undgå at have følt beundring for de rovdyr, der var ham så overlegne. Denne beundring kender vi fra nulevende stenalderjægere. Hominid-jægeren lod sig ikke alene imponere af disse overlegne jagende personer; han efterlignede deres jagtteknik. (Alle primatarer udmærker sig i efterligningskunsten). Denne beundring til trods: når en overlegen guddommelig jæger forekom mindre stærk, havde hominiderne ikke noget imod at stjæle fra deres mønsterværdige, guddommelige forbillede. Sådan drev deres ådselsamling dem i konkurrence med deres guder.

Det andet lag af skylds- og forsoningsforholdet opstod fra de personlige følelser, der udviklede sig mellem hominid-jægere og deres ofre. Denne form for skyldfølelse, som opstod af jægerens sympati for ofret, kom nok først, efter at den første form for skyldfølelse (den, som opstår af den voksende konkurrence med guddommelige rovdyr) blev overskygget af hominidernes voksende effektivitet. Religiøse hengivenhedsmønstre udvikler sig altid proportionalt med graden af en kulturs aggression eller "synd". Guddommelige rovdyr, der ikke længere blev betragtet som dødsensfarlige konkurrenter, kunne lettere idealiseres, end de eksemplarer af samme race, der for vore mindre udviklede forfædre endnu var kendt først og fremmest som menneskeædende uhyrer.

Jægerne, hvis skyldfølelse i stadig højere grad defineredes ved identifikationen med ofrene, fortsatte ikke desto mindre med at indgå hellige

totemiske foreninger med de guddommelige rovdyr. Disse beundringsværdige og efterligningsværdige guddommelige rovdyr har med tiden måttet tage jægerens skyldfølelser på deres skuldre. Hominidernes religiøse beundring og fromme efterligning af disse guddommelige rovdyr har mange steder udviklet sig til fuldkommen hengivenhed og underkastelse. Guderne reagerer på den anden side med at beskytte, adoptere eller besætte deres angerfulde jægere.

Denne udviklingsteori omkring jægerens skyldfølelse er blevet rekonstrueret på basis af den moderne antropologiske tolkning af kulturevolution, af antropologernes omformning af hominidernes slægtskabstræ, af antagelige paralleller med præhominid primatadfærd og af nulevende stenalderjagttraditioner, som den dag i dag indeholder soteriologiske løsninger på ældgamle problemer.

2. Skyld, jagt og helbredelse

For 50 til 100 år siden ville der ikke have været megen pointe i at fortælle et auditorium, at primitive jægere følte skyld for, hvad de gjorde. Etnologiske data om det emne er ikke særlig svære at finde i publikationer fra det sene 19. og tidlige 20. århundrede. I 1912 gav Sir James Frazer os allerede tredje udgave af 5. del af sin *Golden Bough*. Under den almindelige overskrift "Kornets og vildtets ånder" og især under titlen "Formildelse af vilde dyr" gav han os en 69 sider lang (smørrebrøds)liste af data. De fleste af disse data kommer fra publikationer fra det 19. århundrede. Så tidligt som i 1926 publicerede Irving Hallowell en meget nyttig oversigt over bjørneceremonier på den nordlige halvkugle ("Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere", *American Anthropologist* 28 (1), 1-175, 1926). Ved siden af information om almindelige ceremonielle forholdsregler til lettelse af jægerskyld samlede han også eksempler på soningstaler, apologier og rene fornægtelser. Skønt han ikke kategoriserer sine data under "skyld", blotlagde han ikke desto mindre fænomenet nok til, at enhver kunne se det. I nyere tid dækkede Hans-Joachim Paproth noget af det samme territorium i sine *Studien über das Bärenzeremoniell*, Uppsala 1976. Han tildeler tricksterkomponenten en større rolle i jægerceremonierne.

Helt umiskendelig er forskellen mellem ældre og nyere etnologisk litteratur om emnet "skyld". Størsteparten af feltforskning i dette århundrede er gjort på en eksperimentelt-videnskabelig kikkertafstand, som strengt lod religiøse fænomener uden for brændpunktet. Den vi-

Jægerkulturer og fænomenet skyld

denskabelige linse fokuserer på menneskelige interaktioner med mennesket underlegne realitetskonfigurationer: den forvrænger metodisk et folks møde med, hvad der erfares som mennesket overlegne realitetskonfigurationer. En typisk antropologisk tekst, om en hvilken som helst kultur, understreger et folks materielle præstationer og dets samfundsmæssige organisation. Alle data derudover, af uforklarlig religiøs art, bliver bekvemt dumpet i et papirkurvskapitel omhandlende uigennemskuelige ”ceremonielle” eller ”kultiske” brokker. Under den videnskabelige analyses skarpe tænder, brugt af forskere, hvis sind er sat i aggressivt fremadgående gear, desintegrerer fænomenet religion, der er uaggressivt, til stumper af meningsløse ”survivals”. Fænomener således reducerede kan ikke længere anses for i deres originale sammenhæng at have taget del i en rationel menneskelig dimension. Religiøse fænomener må, ifølge denne tilgang, ikke give mening.

I den nutidige etnologiske litteratur synes spørgsmålet om jægeres religion og især om jægeres skyld i det store og hele at være forsvundet. Denne tingenes tilstand har også berørt vor forståelse af jægerens ”videnskab”, som i sit naturlige miljø blev praktiseret som eksperimentel list. Paul Radins publikation om Winnebago trickstercyklus (*The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, London 1956) kunne være blevet en lovende begyndelse i en ny undersøgelsesretning - i stedet førte den os på vildspor. Den bitre kendsgerning i primitivt jægerliv, at list er en jægers egentligt skyldproducerende livsstil, at list er såvel sjov som sorg, er aldrig dæmret for uddannede kendere af trickster-fortællinger. Bag vore videnskabelige metodologiske skyklapper har der på den måde udviklet sig et generelt vakuum i viden ikke blot med hensyn til primitive jægeres religiøse praktikker, men også i forhold til den hele primitive jæger-samler-ethos.

Min egen opmærksomhed på skyldens tilstedeværelse i primitiv religion begyndte for alvor i 1971, mens jeg udførte feltarbejde omkring Navaho-jægertraditionen. Resultaterne af dette arbejde blev publiceret i 1975 (*The Navajo Hunter Tradition*, Tucson). I 1978, i *A Navajo Bringing-Home Ceremony* (54ff), publicerede jeg Claus Chee Sonny's myte i forbindelse med hjorte-ceremonien igen, denne gang sådan som han gentog den i forhold til *ajilee*-helbredelses-ceremonien, som er en afledning af hjorteceremoniens jagtrite.

Den grundlæggende myte fortæller om den guddommelige prototype for alle efterfølgende menneskelige jægere. Den fortæller, hvordan han

ved jagtens begyndelse ventede i et baghold på de første fire Hjortefolks ankomst. En efter én mødte han disse arketypiske ofre med bue og pil parat. Ved hvert af disse møder tøvede den første jæger et øjeblik. Hjortefolkene talte, og i bytte for deres liv tilbød de information om, hvordan jægere fremover skulle jage dem på rette måde. Ifølge *ajilee*-versionen af myten åbenbarede de også, hvordan man helbreder sygdom, som stammer fra Hjortefolket og fra de hallucinogene planter, som de plantede:

Because you have laid on for me this arrow, you will from here on out perform ceremonies with these arrows. What you were thinking of when you were pointing your bow and arrow at me, it has become your ceremony.

I en redaktionel fodnote i samme 1978-publikation reflekterede jeg:

... in this new world order, after the beginning of hunting, hallucinogenic or poisonous plants were given to the game animals for their protection. Religious ceremonies were given to humankind to alleviate the guilt of pointing weapons. Here, as elsewhere in the world, religion comes after a certain degree of estrangement or after a "fall" after the craving for food which was formerly forbidden.

Jeg forlader mig på, at jeg vil blive tilgivet for at have citeret adskillige af mine egne linjer. Det var nødvendigt at gøre det for at fremsætte min næste pointe. Det skete, at en ledende antropolog i det sydvestlige indianerområde, Ruth Underhill, svarede på min bemærkning med et personligt brev. Jeg citerer fra hendes svar, fordi det netop afslører den blinde plet for religiøse sager, som forhekser megen moderne romantisk-videnskabelig antropologi:

I was especially interested in your suggestion that the killing of animals may have meant the beginning of religious ceremony. This is a point of view I have never met before, and I find it very suggestive. I have often had trouble in explaining to students that many Indians considered animals friends, just as spirits are, but killed them with their own permission ...(1978).

Jeg har citeret Ruth Underhill med et stort mål beundring. Hvis jeg i en alder af 92 stadig er i stand til igen at tage mine grundlæggende forudsætninger op til overvejelse så skarpt, som hun gjorde her, vil jeg betragte mig selv som overordentlig lykkelig. Samtidig forklarer hendes bemærkning også, hvorfor jeg selv har været så overordentlig langsom med hensyn til at bemærke skylden. I begyndelsen af mine egne feltundersøgelser i Navaho-religionen forventede jeg endnu ikke at finde spor af den. I hele den antropologiske litteratur angående Navaho-indianerne, som jeg har gennemlæst, inden jeg drog i marken, frembød den mulighed sig aldrig, at skyldfølelser kunne hjemsoge mennesker, der lever så tæt på naturen.

Antropologiske monografier ånder helt igennem af videnskabelig tillid. Og langt fra at mestre "objektivitet" lader de den samme tillid gennemtrænge deres data. Primitive folk bliver, til trods for hvad de siger og gør, portrætteret, som om de møder deres guder med den samme indifferens, som deres lærde besøgende gør, der ved, og som demonstrerer, hvordan man reducerer guddommeligt nærvær til tilfælde af harmløse, skrevne data. Alle ekstra indsats fra primitive religiøse menneskers side, som ikke kan håndteres inden for den ateistiske indifferens' sfære, og som ikke desto mindre ikke kan ignoreres, bliver abstraheret ud af det virkelige liv og optegnet separat som, lad os sige, disse folks "kunst". Kunstformer kan besigtiges og katalogiseres upersonligt, *som om* de var skabt for det artistiske udtryks skyld, blottet for ontologisk betydning. End ikke den primitive menneskeheds liv er så simpelt.

Hvad jeg selv fandt i Navaho-religionen var noget fuldstændigt forskelligt fra, hvad jeg i forvejen havde lært ved at læse antropologisk litteratur. Det viste sig, at vor uvidenhed om Navaho-jægerens skyld ikke blot har skadet vor forståelse af deres jagtriter, men også af deres hele religion. Praktisk talt alt, hvad der hidtil har været studeret af Navaho-religion, kunne på sin vis klassificeres under "ceremonialisme". Navaho'ernes religiøse riter udføres i almindelighed enten for at *lindre* eller for at *forebygge* en eller anden slags sygdom. Og alle disse riter er endnu i dag - på Navaho-trinet af dyre- og plante-domestikation - direkte baseret på jægerforudsætninger. Udtryk for jægerskyld og ceremonielle løsninger på den skyld kan observeres i Navaho-religionen hele tiden. Overalt.

En arkaisk Navaho-klassifikation af sygdomme er rapporteret hos Wyman og Kluckhohn ("Navaho Classification of Their Song Ceremonials", *Memoirs of the American Anthropological Association* 50, Me-

nasha 1938), og i den skelnes 32 typer af sygdom. Disse sygdomstyper føres tilbage til 32 forskellige dyr. Alle disse dyr er på den ene eller anden måde sårbare over for menneskelige jægers list; dog er de ikke desto mindre overlegne, d.v.s. "guddommelige", i forhold til mennesker på andre måder. De kunne - og ville sædvanligvis - hævne sig på menneskelige overtrædere og fornærmere. Traditionelt har disse dyr angrebet deres Navaho-patienter på en af flere måder: ved direkte skade, ved kontakt, når man jagede, fangede, dræbte, spiste eller mishandlede dem, endog ved drømme. Wyman og Kluckhohn nævner ikke alle disse 32 sygdomsfremkaldere, men omridset af denne gamle ætiologi støttes i resten af deres studie, der, når alt kommer til alt, er en klassifikation af Navaho-sangtyper. Mine egne undersøgelser angående Hjorteceremoniens jagtrite, angående "the Deerway *ajilee*", såvel som angående "Coyoteceremonien", har verificeret det samme almene arkaiske lag af Navaho-forudsætninger.

I overensstemmelse med denne gamle tænke måde påfører Coyote rabieslignende symptomer. Hjorte påfører sky nervøsitet og et ønske om at løbe hjemmefra. Slanger angriber menneskelige legemers adræthed og straffer med stivhed i leddene. Myren er ansvarlig for forskellige brændende sansefornemmelser. I korthed: alle disse symptomer påføres af dyr, som - i det omfang de har held med det - manifesterer sig som overlegne eller guddommelige væsener. Menneskelige patienter har nedkaldt deres plager over sig selv ved forud at have handlet fjendtligt mod disse dyr. De hyppigste og mest iøjnefaldende lejligheder, ved hvilke mennesker skader og krænker dyr, er naturligvis relateret til jagt. De sygdomme, som "Godheds" (*Holyway*)-ceremonien helbreder, diagnosticeres i Navaho-traditionen således af præstelige helbredere som symptomer på jæger-lignende skyld.

Det må understreges, at der i Navaho-religionen ikke er nogen grundlæggende forskel på helbredelses- og jagtriter. Enhver Navaho-jagtrite er i sin virkning en præventiv helbredelsesceremoni. En deltager i en Navaho-jagtrite har forklaret det for mig på denne måde: At udføre en helbredelsesrite er at korrigere, hvad der har været gjort galt ved jagt. At lære, hvordan man korrigerer sine fejltagelser i jagt, er vigtigere end at lære ligefremme jagtfærdigheder. Denne bemærknings helt afgørende betydning er indlysende. Ukorrekt jagt krænker det hellige dyrefolk - væsener, der skulle respekteres som guddommelige personer. Hvis en jæger ønsker at undgå deres hævn, må han jage korrekt i overensstem-

Jægerkulturer og fænomenet skyld

melse med deres traktatmæssige indrømmelser - de samme indrømmelser, som tillader, at de bliver dræbt. Hvis en jæger ud over at prøve at *undgå* deres vrede også ønsker at *overleve*, efter at den vrede én gang er blevet vakt, må han kende til de eksakte ord, sange, ofre og gestus, som disse guddomme synes om, og som kan bruges til i en diplomatisk ceremoni at genvinde deres venskab.

Man skulle måske her nævne, at visse vestlige lærde forklarer Navaho-helbredelsesceremonier som proto-psykoanalytiske anticipationer, d.v.s. som primitive forløbere for vestlig videnskabelig psykoterapi. Disse lærde klarer sig uden at anerkende tilstedeværelsen af religiøst definerede skyldfølelser. Det siger sig selv at deres fantasifulde konklusion er nået under komplet bortseen fra indfødt teori - fra de præstelige praktisanter egen mytologi og ontologi. Deres konklusion ignorerer også den åbenlyst kommunikative dimension i, hvad der virkelig siges og gøres under Navaho-ceremonier. Enhver Navaho-praktisant, jeg har mødt, ville i sandhed blive overrasket over at få at vide, at han hele tiden - og måske endog ubevidst - har bedt, sunget og bragt ofre til guder, hvis tilstedeværelse han blot prøvede at besværges op i sine patienters sind, fordi sådanne placebo'er på den ene eller anden måde har vist sig effektive i fortiden.

Under forebyggende jagtriter såvel som under genoprettende helbredelsesriten over for symptomer på en specifik sygdom, som allerede har vist sig, synger en Navaho-kultleder af "Godhedsceremonien" sange, fremsiger bønner og bringer ofre med et eneste formål: at mindske guddommelige hævners vrede og at arrangere en religiøs forsoning svarende til den begåede synd. Patienten ydmyger sig over for de krænkede mennesket overlegne personer, som indbydes til at være til stede. Samtidig arrangerer kultlederen, som hjælpes af patientens egen slægt, en situation, i hvilken hans klient kan bukke og aflægge sin aggressive position med æren i behold. Han ved, at den ceremonielle procedure, han benytter, er blevet åbenbaret ved Navaho-tidens begyndelse af medlidende guder, som alt for godt vidste, hvordan fremtidige mennesker igen og igen ville krænke dem. De åbenbarede deres krav om forsoning til en eller anden forvoven shamanisk første krænker og første lidende, til en første menneskelig patient og forgænger for nutidige medicinmænd. Det er en præstelig sangers pligt at genopføre disse gamle guddommelige soningsriten i skønhed, med værdighed og til velfærd for alle dem, der er til stede.

Hverken den præstelige mellemmand selv eller patientens slægtninge, som benytter sig af hans professionelle tjenester, er fuldstændigt immune over for gudernes vrede. Ingen slægtning til patienten, der nogen sinde har taget imod så meget som en bid føde fra ham, kan betragte sig selv som værende fuldstændig skyldfri i forhold til patientens plager. Alle deltagere i en traditionel Navaho-helbredelsesceremoni betragtes som medpatienter og bliver - sammen - genindsat i en sfære af ny skønhed og velfærd, d.v.s. i en status af guddommelig nåde og forsoning. Derfor: mens en helbredelsesceremoni på den ene side kan forstås som en forsinket sonende jagtrite, kan den på den anden side også - i sin restaurative funktion - ses som en forsoningsceremoni eller fredstraktat, som - på grund af menneskelig skyld - udføres i overensstemmelse med en guddommeligt forordnet protokol.

3. Moderne kontra primitiv jagt

Sådanne aspekter som "skyld" i primitive kulturer og religioner kan man ikke forsøge at forstå, hvis ikke et tilsvarende engagement i undersøgerens egen kultur betragtes med en tilsvarende seriøsitet og objektivitet. Omvendt er en applikation af tilgange og metoder i vort feltarbejde nødvendig for opretholdelsen af såvel vor intellektuelle ærlighed som for den menneskelige ligheds anstændighed. Hvis man betragter den kulturelle afstand i evolution mellem primitive jægere og samlere på den ene side og moderne universitetsuddannede religionshistorikere eller antropologer på den anden side, skulle det ikke være synderlig overraskende at konstatere, at primitive jægeres religioner hører blandt de ringest forståede emner. Årsagen til, at moderne iagttagere normalt misforstår jæger-religiøsitet, er det forhold, at de sædvanligvis projicerer alt for mange velkendte antagelser fra deres egne kulturelle omgivelser over på deres fjerntliggende emne. Disse projektioner omfatter praktisk taget alt fra eskatologiske feriedrømmerier om "de evige jagtmarker" til filosofier, som adskiller legeme og sjæl, og til materialistiske analyser, som reducerer jagtbyttet til kemiske kombinationer.

På trods af de endnu gængse måder, hvorpå sådanne kortslutninger undskyldes, kan disse forvrængede projektioner faktisk ikke længere spores tilbage til sider ved vor nedarvede, vestlige "religiøse tro". Forvrængninger af primitive sagforhold kan hyppigere spores tilbage til moderne, sekulær livsstil og til videnskabelige fordomme. Vi bør ikke glemme, at den missionær, som drager ud for at forkynde evangeliet om en

Jægerkulturer og fænomenet skyld

frelser-helts verdensfornyende gerning, i uendelig højere grad er kongenial med arkaisk jæger-religion - med dens hjælpeånder for skyldige jægere og med dens trickstere, som skabte den verden, hvori de jager - end den ateistiske videnskabsmand, for hvem størstedelen af verden tilfredsstillende kan forklares med henvisning til en tabel over kemiske størrelser. Kort sagt, nutidens "jagt" og forståelsen af, hvad der kaldes sådan, svarer ikke længere til de måder, hvorpå vore stenalderforfædre kæmpede for overlevelser.

Sammenlignet med moderne jagt er vore teorier om arkaisk jægerliv blevet i høj grad forvrænget. Normalt påkaldes romantiserede helte til at fylde hullet. Primitive jægere, rekonstrueret i museumstableauer og afbilledet i vanskelige situationer, beundres. De respekteres for under stor fare at have nedlagt dyr, der var mange gange deres egen størrelse, og som besad deres eget mod og egen styrke mange gange. Den primitive jægers ypperste fortrin står således i den populære opfattelse som en kombination af heroisk dristighed og sig gradvis udviklende fysiske evner.

På overfladen kompenserer denne tillagte heroisme for den primitive jægers mangel på mere fremskreden teknik. På den måde bliver det ham gerne undskyldt, at han levede for tidligt, eller omvendt, at han var for langsom i sin tekniske udvikling. Hvorom alting er, intet moderne menneske ved sine fulde fem ville forsøge at nedlægge en koloenorm mammut med noget ringere end et automatgevær.

Desværre ligger der mere i det heroiske billede af den primitive jæger. Romantiserede, heroiske portrætter af primitive folk har hele tiden hjulpet med til at forherlige vestlige kolonihære. Hære af vesterlændinge har udført den heroiske gerning med deres geværer og kanoner at besejre nogle af de mest vilde og heroiske, og næsten uovervindelige, jægergrupper. Du godeste! Disse var oven i købet bevæbnet med bue og pil! Nedlæggelsen af et mægtigt bytte - påstået "mægtigt" af de af sejrherrene, som overlevede og kunne levere beretningen - tjener kun til at puste disse erobrere op.

Vi må vende tilbage til vort foreliggende emne, til dem, der dræber dyr. Moderne, civiliserede jægere prøver at imitere deres aristokratiske forgængere og dræber for sportens skyld. Desuden betragter de deres ofre som "jagtvildt". Helt modsat er det med de primitive jægere, som jeg har mødt; de har alle gjort alt for at undgå disse to ting. Det moderne menneske driver jagt for at undslippe dagligdagens arbejde, for at

trække sig tilbage fra sin egen teknisk avancerede kulturs aggression. Han trækker sig tilbage på den samme måde, som hans aristokratiske forbilleder tidligere trak sig tilbage fra kontrollen over deres menneskelige undergivne. De trak sig tilbage til jagten for at spille aggressorer i jægerens og samlerens mere primitive verden. I sammenligning med senere udgaver af voldsommere aggression er synden ved aggression i et tidligere kulturelt lag kommet til at se ud som en religiøs tilflugt - eller i det mindste som "re-kreation" eller "sport". En moderne jægers faktiske kamp for at overleve såvel som hans daglige synder begås i et mere avanceret og overvejende, kulturelt lag. Han konkurrerer om at erobre mere af naturen, end nogen arkaisk jæger nogen sinde har troet muligt. Vor egen betegnelse af jagten som en "sport" (jf. engelsk *game*) afslører denne tvetydighed.

Almindeligvis forudsætter "sporten" to eller flere ligestillede og indforståede partnere, som er sat i en kontekst, hvor alle er beskyttet af et sæt af regler og har lige chancer for et heldigt udfald. I nutidens jagt er det kun den ene side, der kan enten vinde eller vende tomhændet hjem; den anden side vil enten miste livet eller, i det højeste, hvis heldet er med, undslippe og intet vinde. Ingen nok så fantasifuld kasuistik kan klassificere et sådant arrangement med på forhånd definerede partnere som "sport" - i alt fald ikke som en sport med fair-play. Resultatet af jagten er det lige modsatte; og det er netop, hvad vor betegnelse "sport" søger at skjule. Det er brutal nedslagtning, pudset op med fornøjelige betegnelser for at skjule den skyld, som var den første jægers, og som stadigvæk hænger ved. Den hænger stadigvæk ved, efter ti tusind års domestikations og over-domestikations retfærdiggørelser.

Hvis det kan gå an, at jeg et øjeblik dvæler ved en metafor fra den vestlige historie, vil jeg hævde, at de primitive jægere, som jeg har mødt, har været tættere på Martin Luthers kamp for guddommelig nåde og retfærdiggørelse *på trods af synden* end på Sigmund Freuds metode, hvor der først hævdes ingen skyld at kunne øjnes, hvorefter der pludselig væltes en uforklarlig rest af bebrejdelse over på forældrene. Men atter er forskellen her kun gradvis. Primitive jægere forsøger ikke alene at komme overens med deres bytte og med dyreguddommene; de finder også udveje - som de sande *Homo sapiens*, de er - til at indbefatte andre jægere i deres skyld, særlig deres jagtguder. Dog har jeg ikke fundet en eneste jæger eller samler, som sank så dybt som til at skyde sin skyldfølelse over på sine forældre. Jæger-religionerne har hele tiden aner-

Jægerkulturer og fænomenet skyld

kendt eksistensen af en større verden, større end den vestlige psykoanalytiske indeklemt, lille ego-verden. I den rummelige verden, hvor primitive jægere lever, er det langt nemmere end i vor at undgå at slå sin far ihjel. Dyr-bedstefædre ja, men ikke fædre. I sidste instans var unge og gamle jægere, såvel som deres guder, af natur hverken mere eller mindre heldige og derfor skyldige jægere. I det heldigste tilfælde levede de og levede videre, forløst, i den mytiske tilstand af en paradisisk "præhuman flux".

"Præhuman flux" henviser til et lag i jægermytologien. Den beskriver den oprindelige harmoni, der i begyndelsen angiveligt eksisterede blandt alle "folk" i verden - mineraler, planter, dyr, mennesker, såvel som guder. Dengang, da ingen endnu jagede og dræbte, kunne alle jordens folk endnu tale et og samme sprog; de kunne endnu stole på hverandre. De havde også muligheden for at bytte skikkelse, d.v.s. at antage en hvilken som helst størrelse eller form. De byttede ofte ikklædning og ydre fremtræden. Dette er det tidligste begreb om et paradys, som kan spores i religionernes historie. Det drømtes af stenalderjægere, da de som skyldige *Homines religiosi* så realiteten i øjnene.

Men læg venligst mærke til, hvordan denne mystiske aflæggelse af identitet i den "præhumane flux"s harmoni også kunne bruges aggressivt, når det samme, skyldige menneske som *Homo sapiens* gik på jagt. Dette mystiske hamskifte legitimerede lånet af klædning fra andre, som besad en bedre pels end han selv. Desuden brugte stenalderjægerne disse skind og pelse som forklædning, når de jagede de genparter, de imiterede. Deres opfindsomme bedrag belastede dem naturligtvis med nye byrder af skyld. Herpå peger det forhold, at skindiklædning i visse stenalderjægeres overleverede traditioner nu er omvurderet til at være ond trolddom. Under alle omstændigheder kan vi se, hvordan paradys og helvede altid har ligget side om side.

Har jeg indført en gal metafor ved at henvise til vor egen civilisations begreb om helvede? Næppe. Thi for mindst en halv million år siden var menneskelige jægere i stand til at drive dyreflokke ind i sumpe, kløfter, grave - ved hjælp af ild. Deres efterkommere, stadig skyldige i det oprindelige tyveri af ilden fra guderne, havde siden da kraftigt udvidet brugen af ilden og frygtede med rette, i overensstemmelse med den gyldne regel, at de selv en dag skulle havne i et flammende dyb. *Homo sapiens*, der har forkastet troen på et gudgivet helvede, har nu friheden til at skabe sit eget.

Det ville givetvis være urigtigt at antage, at alle stenalderjægere via en lige udviklingslinie nåede til erkendelsen af helvede. Ikke alle har jaget med ild. Visse skyldige jægere blandt dem blev filosoffer og forklarede tilstedeværelsen af dyrekød i deres maver ved henvisning til en kosmisk, altomfattende "dyre-essens". Jeg citerer fra navahoen, Claus Chee Sonny:

The usefulness of the deer is the foundation which has been laid; it serves as an example for other things. We (the deer) are in the gods who are mentioned, in the mountains, in the rainbows, in the roots of sunlight, in the lightnings ... we are in all the plants. In this manner even the insects are associated with us ... You can put deer meat as medicine on sheep, on horses, and on other domestic animals. All livestock lives because of the deer. That is what keeps the animals moist, breathing, walking about, and altogether alive.

Denne ophøjede, filosofiske forløsningsmystik materialiseres i Navahohelbredelsesceremonier - de der ovenfor blev forklaret i lyset af jægerens skyld i det hele taget. Man skulle måske tilføje, at Navaho-kultledere tillige foreskriver *faste*, og at de i deres ild-ceremonier fremkalder *opkastning*. Er en mere konkret måde at angre synden ved drabet og fortæringen på tænkelig? - - end ved enten at *undgå* eller *omvende* fortæringsprocessen? Og, findes der yderligere måder?

Ja, det gør der. En skyldig *homo religiosus* tilbyder ofre. Men det må jeg diskutere ved en anden lejlighed.

4. Retrospektivt: dagen efter

Da jeg skrev dette essay, "Jægerkulturer og fænomenet skyld", var jeg endnu ikke på det rene med, i hvor høj grad mange danske religionshistorikere stadig opretholder distance og forsvarsberedskab over for organiseret religion, som den foreligger i Danmark. Hvis dette havde stået mig mere klart, ville jeg sandsynligvis have forsøgt at understrege de ceremonielle "løsninger" af skylden, og jeg ville i mindre grad have henvist direkte til det underliggende "behov" for sådanne løsninger.

Jeg har forsøgt at forklare den herværende religionshistories næsten tilbødende forpligtethed på skrevne teksters autoritet - hvilken man holdt mig for øje - såvel som den mystiske lovprisning, som indbragtes mig for mit såkaldte mod. Hvad jeg har fremlagt, kræver, så vidt jeg kan se, intet mod. Tværtom - med min erfaring fra feltarbejde, der har leve-

Jægerkulturer og fænomenet skyld

ret yderligere nogle tekster til arkiverne, må jeg indrømme, at jeg er kommet til at stole langt mere på den sandhed, som udtrykkes af levende øjne, end på skrevne kilder. For øjeblikket ser det ud som om begge, både påmindelsen og lovprisningen, er livstegn fra en noget frygtsom humanisme. Man er tilsyneladende ikke helt fri nok til at leve op til en humanistisk religionshistories fulde generøsitet.

Den fulde, humanistiske spændvidde ville, så vidt jeg kan se, omfatte et forsøg på at forstå *alle* folk på jorden - ens landsmænd ikke udelukket - som de forstår dem selv i deres egne guders verden; dette ville tillige indbefatte et forsøg på at gå de veje efter, ad hvilke de forskellige former for selvforståelse har ændret sig i forhold til hverandre og i tidens løb. Personlig føler jeg mig nødsaget til at udvide min forståelse, så den omfatter også den levende verdens øvrige væsener - men denne dimension skal ikke nødvendigvis rummes i en definition af de menneskelige religioners historie. Hvad angår selve studiet af menneskelig religiøsitet, finder jeg det uladsgørligt på den ene side konsekvent - som en bekyttende gestus - at bortfiltrere et religiøst faktum i ens hjemland - som f.eks. en Gud eller menneskelig, eksistentiel skyld - og så på den anden side at tro, at man er i stand til at erkende et tilsvarende faktum korrekt og beskæftige sig rimeligt med det i et geografisk fjernt feltarbejde.

Noter

Denne artikel er en lettere omarbejdet udgave af forfatterens Fulbright-forelæsning ved Institut for Religionshistories 25-års jubilæum den 1. november 1985. Fordanskningen er blevet foretaget af redaktionen.

Summary

"Hunting and the Phenomenon of Guilt". This article is a slightly edited Danish version of the opening Fulbright address given at the 25th Anniversary of the Department of the History of Religions, Aarhus University. The article introduces definitions of religion, guilt, and religious behavior, and then introduces a means by which the history of religion can be applied to the evolution of humankind and culture in a time frame of several million years. The theme of guilt in the history of religious humanity is then discussed in three subsections. The first subsection concerns guilt, tools, and divine predators, the goal of which is to il-

Karl W. Luckert

illuminate the two major forms of guilt-and-reconciliation bonding in the course of hominid evolution. This is reconstructed on the basis of recent anthropological theories of cultural evolution and the reshaping of the hominid family tree, from suspected similarities at pre-hominid levels of primate behavior, as well as from extant Stone Age hunter traditions which, to this day, still contain soteriological solutions to problems of long ago. The second subsection concerns guilt, hunting, and healing, the goal of which is to fill the scholastic lacuna concerning primitive hunters' religious practices especially in relation to the entire primitive hunter-gatherer ethos. The bitter fact of primitive hunter life, that trickery is a hunter's actual guilt-producing lifestyle, has never dawned on educated connoisseurs of trickster tales. Primitive folk are portrayed, in spite of what they say or do, as though they face their gods with the same indifference as do their learned visitors. Data which I collected on Navajo hunter traditions substantiate the points in this subsection: while, on the one hand, a healing ceremonial can be understood as a delayed conciliatory hunting rite, it can also be seen, on the other hand, in its restorative function, as a reconciliation ceremony or peace treaty that is performed -- on account of human guilt -- in accordance with divinely ordained protocol. The third subsection concerns modern versus primitive hunting, the goal of which is to bridge the misunderstanding which academic studies reveal by underlining the extreme presuppositional differences between the two forms of hunting.

Karl W. Luckert
Professor, PhD
Department of Religious Studies
Southwest Missouri University
Fulbright Professor
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet